

Rok Benčin\*

## Metafora onstran načela analogije

Od Heideggerjeve »hiše biti« do Deleuzovega »postajanja-žival« najdemo opozorilo, ki so ga filozofi dopisali k svojim konceptom, da bi bralce odvrnili od njihovega napačnega razumevanja: »To ni metafora!« Če smo nekoliko zahrbtni – metoda, ki jo za branje klasikov filozofije priporoča sam Deleuze –, lahko spomnimo na znameniti stavek, ki ga je izrekel eden Freudovih pacientov o ženski osebi iz svojih sanj: »To ni moja mati!« Toda ali je filozofski odpor do metafore, ki ga lahko v zadnjem stoletju zasledujemo pri mnogih avtorjih (za katere bi neposvečeni bralec zlahka pripomnil, da pišejo na zelo »metaforičen« način), res mogoče razložiti s freudovskim zanikanjem? To je v veliki meri odvisno od tega, iz kakšnih razlogov neka filozofija zavrača metaforo in še posebej, kaj naj bi jo pravzaprav nadomestilo. Najprej pa moramo pojasniti, kakšni so filozofski zastavki, ki kritiki metafore podeljujejo tolikšno nujnost.

### »Zgolj metafora«

Metafora svoj prostor v filozofiji sprva prejme v kontekstu razprav o retoriki, kakršna je Aristotelova.<sup>1</sup> Ta kontekst pogojuje tudi klasično obliko odpora do nje – pojavi se pri tistih, ki zahtevajo, da se mora resnično mišljenje ločiti od svojih poetičnih začetkov in od metafore preiti h konceptu.<sup>2</sup> Toda to ni razlog, zaradi katerega metaforo zavračata Heidegger in Deleuze, katerih misel več kot očitno temelji na neke vrste jezikovnem ali, natančneje, jezikovno-ontološkem obratu: da bi prišli do resničnega mišljenja biti, je nujno določeno izsiljenje jezika. Moderno nelagodje ob metafori je tako nelagodje ob *napačni vrsti* poetičnosti mišljenja, ki je sicer nujna za filozofsko spoznanje.

25

<sup>1</sup> Cf. Aristoteles, *Retorika*, prev. Matej Hriberšek, Šola retorike Zupančič&Zupančič, Ljubljana 2011.

<sup>2</sup> O pomembnosti prehoda od metafore h konceptu glej *Oblikovanje znanstvenega duha* Gastona Bachelarda (prev. Vojislav Likar, Studia Humanitatis, Ljubljana 1998). Tipičen primer zavrnitve metafore najdemo pri Louisu Althusserju, ki trdi, da če poskušamo do znanosti priti zgolj z obratom ideologije, nujno ostanemo pri metaforah. (Cf. *Pour Marx*, Maspero, Pariz 1973.)

\* Filozofski inštitut ZRC SAZU

Metafora je torej napačni odgovor na pravičen filozofski problem. Vendar to ni več retorični problem, vprašanje možnih rab govorice, temveč prej vprašanje izjemnih oblik govorice, ki aktivirajo njeno zmožnost izreči neko resnico, ki ni zvedljiva na ustreznost reprezentacije. Retorični problem tako preide v *estetskega*: metafora kot zmožnost jezika, da pomen tvori posredno, z ločitvijo besed od njihovih pravih pomenov in z njihovo pridobitvijo drugih pomenov, ki jih besedna figura prenaša nanje, je sama postala tako rekoč »metafora« za tvorjenje pomena v umetnosti. Ločitev besed od samih sebe daje slutiti tudi usodnejšo delitev znotraj same realnosti, zato je estetsko vprašanje nujno tudi filozofsko. Takšno pa je tudi zato, ker zastavlja problem prenosa pomena med ločenimi pomenskimi registri. Tudi filozofija se ves čas giblje med »pravim« pomenom objektov, vednosti in praks, o katerih razpravlja (pomenom za strokovnjake ali same akterje), in »prenesenim« pomenom konceptov in sistemov, s katerimi jih zajema filozofsko mišljenje (ki je brez objekta) in s katerimi nato poenoti in posploši svoja spoznanja. Gre torej za vprašanje, na kakšen način je »resnico« nekega objekta/vednosti/prakse moč prenesti v filozofijo. Tretja dimenzija metafore pa je njena politična dimenzija: metafora je namreč dispozitiv, ki v jeziku izsili spremembo, zato lahko ob njej razmišljamo tudi o (meta)politični razsežnosti govorice. Vprašanje – na katerega naj metafora več ne bi bila sprejemljiv odgovor – je tako trojno: *estetsko vprašanje transfiguracije, filozofsko vprašanje transmisije in politično vprašanje transformacije*.

Metafora pade v nemilost predvsem pri tistih filozofijah, ki bi jih lahko z generičnim imenom označili za filozofije imanence. Njena nesprejemljivost je navzoča že v njenem imenu: vzpostavlja »meta«-raven pomena, kar je nezdružljivo z idejo imanence, ki je po definiciji monistična. Toda kot lahko vidimo pri Heideggerju in Deleuzu, nasprotje imanence ni tisto, kar se dviga nad njo ali se ji zoperstavlja od zunaj, temveč napačni način njene strukturacije: sovražnik imanence ni več transcendenca, temveč *reprezentacija*. Za bistvo metafizike jo v določeni obliki postavi že Heidegger: poskus misliti tisto, kar v metafiziki ostaja nemišljeno, določi kot poskus, »da bi prišli prek predstavljanja bivajočega kot takega v mišljenje resnice biti«; izkaže se namreč, da je »predstavljanje neprimerno tistemu, kar je treba misliti«. <sup>3</sup> Kasneje Deleuze prekinitev z reprezentacijo eksplicitno postavi kot pogoj »moderne mišljenja«: to »se rodi iz bankrota

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Izbrane razprave*, prev. Ivan Urbančič, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 108.

reprezentacije, kot izguba identitet in odkritje vseh sil, ki delujejo pod reprezentacijo identičnega«. <sup>4</sup>

Kot v zvezi z Deleuzom pravilno ugotavlja J.-J. Lecercle, moramo zato zavračanje metafore povezati prav z zavračanjem reprezentacije, ki jo po njegovem karakterizira pet potez: razlika, separacija, nadomestitev, hierarhija in abstrakcija. <sup>5</sup> Metafora (tako kot reprezentacija) temelji na *razliki* med dobesednim pomenom besede in pomenom, ki je nanjo prenesen; ta razlika je obenem že *separacija*, saj besedo loči od njenega dobesednega pomena – drugače rečeno, zavrne njeno imanenco, da bi jo povezala z neko zunanostjo; to seveda implicira *zamenjavo*: besedo si prilasti neki drugi pomen; med dvema ravninama se vzpostavi *hierarhični* odnos: privilegiran je bodisi dobesedni bodisi preneseni pomen; naposled prenos pomena ne bi bil mogoč brez *abstrahiranja*.

Metafora se torej izkaže za dispozitiv reprezentacije, kar pomeni tudi, da je prek svojega meta-momenta povezana z metafiziko. Prav to je ključ do razumevanja Heideggerjeve zavrnitve metafore: »Pojem 'premestitve' in metafore se opira na razlikovanje, da ne rečemo ločevanje, čutnega in ne-čutnega kot dveh območij, ki obstajata vsako zase. [...] Metaforično obstaja le znotraj meja metafizike.« <sup>6</sup> Iz tega uvida izhaja tudi Jacques Derrida, ki želi preseči vprašanje o filozofski rabi metafor, da bi se prebil do bolj temeljnega vprašanja metaforične strukture same filozofije: »Metafora ni toliko v filozofskem besedilu [...], ampak je prej ta v metafori.« <sup>7</sup> S tem razveljavimo hierarhično razmerje med filozofijo in retoriko, ki jo ta uporablja, in zastavimo vprašanje retoričnih pogojev samega filozofskega mišljenja.

Metafora se po Derridaju izkaže za način, na katerega filozofija sicer prizna deviantnost smisla, toda le zato, da bi jo lahko obvladala in vpregla v svojo teleološko zgradbo, ki jamči za trdnost pravega, lastnega pomena: »Metaforo torej filozofija določa kot začasno izgubo smisla, izogib lastnosti-pravosti [*proprété*] brez

<sup>4</sup> Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, prev. Samo Tomšič et al., Založba ZRC, Ljubljana 2011, str. 29.

<sup>5</sup> Jean-Jacques Lecercle, *Badiou and Deleuze Read Literature*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010, str. 124–125.

<sup>6</sup> Navedeno po Jacques Derrida, *Bela mitologija*, prev. Suzana Koncut, Hyperion, Koper 2011, str. 49.

<sup>7</sup> Jacques Derrida, *Bela mitologija*, str. 130.

nepopravljive škode, ovinek, ki je res neizogiben, vendar se zgodi z zavedanjem zgodovine in s ponovno krožno prilastitvijo lastnega-pravega smisla [*sens propre*] pred očmi.«<sup>8</sup> Metafora sama, preden je obvladana s teleologijo smisla, pri naša »diseminacijo« pomena in ukinja nasprotje med pravim-lastim (*propre*) in prenesenim (*meta*).<sup>9</sup> S tem Derrida nakaže osnovni problem filozofije imanence: ta po eni strani nasprotuje delitvi, nadomestitvi, zastopstvu, hierarhiji, skratka vsakršni reprezentaciji, po drugi pa ne more pristati na enostavno pojmovanje imanence kot razkritja notranjega bistva in celovitosti ali prave identitete reči. Zato skuša Derrida zadržati metaforični moment potujitve od pravega pomena, a odpraviti metaforično zaporo, ki proizvede novi, preneseni pomen.

Lecercle v zvezi z Deleuzom opozarja na »paradoks med njegovo razvpito sovražnostjo do metafore [...] in v enaki meri razvpito metaforičnim slogom [pisanja]«. <sup>10</sup> To bi gotovo lahko veljalo tudi za Heideggerja, ki pa se takšnemu očitku skuša izogniti s pojasnilom, da njegove »metafore« – npr. »govorica je hiša biti« – pravzaprav *niso* metafore: »Govorjenje o hiši biti ni nikakršno prenašanje podobe o 'hiši' na bit, temveč iz stvări primernega mišljenja bistva biti bomo mogli nekoč bolje premisliti, kaj sta 'hiša' in 'prebivanje'.«<sup>11</sup> Gre torej za neke vrste antimetaforo, ki nam spoznanja ne prinese na podlagi pojasnitve, ki temelji na podobnosti med sopostavljenima členoma, pri čemer jasni člen meče luč na nejasnega, temveč po ovinku potujitve, pri katerem nejasni člen svojo nejasnost prenese na jasnega.

Pri Deleuzu na zavračanje metafore naletimo tako v zgodnejši *Razliki in ponavljanju* – obeh naslovnih pojmov nikakor ne smemo razumeti metaforično ali analoško – kot kasneje v *Mille plateaux*, kjer enako opozorilo velja za koncept »postajanje-žival«. <sup>12</sup> Metafora se povsem ujema s strukturo reprezentacije, ki jo po Deleuzu tvorijo identiteta, nasprotje, analogija in podobnost: <sup>13</sup> nasprotje je prek analogije in podobnosti povezano v identiteto, s čimer je izhodiščna razlika podrejena končnemu razkritju identitete. Kritiko metafore sicer skupaj z Guatta-

<sup>8</sup> *Ibid.*, str. 158.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, str. 92, 102, 159–160.

<sup>10</sup> Jean-Jacques Lecercle, *Badiou and Deleuze Read Literature*, str. 122–123.

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *Izbrane razprave*, str. 229.

<sup>12</sup> Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, str. 41, 70; Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie 2*, Minuit, Pariz 1980, str. 335.

<sup>13</sup> Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, str. 85, 403, 407.

rijem eksplicirata v knjigi o Kafki, pri katerem najdeta tudi zdravilo za metaforo, namreč *metamorfozo*. Deleuze in Guattari seveda ne ukinjata »preneseno«, da bi prišla do identitete »pravega«, temveč si prizadevata reprezentacijo preseči z imanentnim spreminjanjem. Metafora temelji na razliki med dvema ravninama pomena, zato ne more doseči (ene in edine) ravnine imanence: »Metamorfoza je nasprotje metafore. Ni več prvotnega in prenesenega pomena, ampak porazdelitev stanj na pahljači besede.«<sup>14</sup> Ker je bit po Deleuzu enoglasna in obstaja en sam tok smisla<sup>15</sup>, ne more biti ne identitete ne nasprotja ne analogije ne podobnosti – preprosto zato, ker bi obstoj dveh ločenih, a uskladjivih ravnin impliciral »večglasnost« biti in smisla. Če obstaja ena sama, »pahljačasta« ravnina, potem je vsaka sprememba že metamorfoza, premik brez vnaprej načrtane poti, ki ne more biti premik nikamor drugam, zato je metamorfoza, premena istega. Posrednost metaforičnega »kot« (postajamo *kot* živali) se umakne neposrednosti samega postajanja, ki je vedno »med«. Zato pri Kafki »žival ne govori 'tako kot' človek, ampak iz jezika iztisne tonalnost brez pomenov; tudi besede same niso 'take kot' živali, ampak se same zase vzpenjajo, lajajo in se množijo ter so, natančno vzeto, jezikovni psi, insekti ali miši.«<sup>16</sup> V postajanju ne zapustimo A, da bi postali (kot) B, temveč je postajanje razgradnja vsake pozicije, vsakega A ali B: »Postajanje ne proizvede ničesar razen samega sebe. Ali biti ali oponašati je lažna izbira. Realno je postajanje samo, blok postajanja in ne navidezni utrjeni členi, skozi katere prehaja tisti, ki postaja.«<sup>17</sup>

Metamorfoza torej nadomesti metaforo kot privilegiran način estetske transfiguracije in ontološke transformacije obenem. Zaradi enoglasnosti mišljenja med estetiko in ontologijo po Deleuzu pravzaprav ne more biti razlike, zato je skorajda odveč poudariti, da je metamorfoza tudi modus politične spremembe: sklicujoč se na Marxa Deleuze ugotavlja, da »ponavljanje v zgodovini ni stvar *analogije* ali zgodovinarjevega pojma refleksije, temveč predvsem pogoj samega zgodovinskega delovanja.«<sup>18</sup> Pri tem se ponavljanje kot večno vračanje, ki prinaša metamorfozo, zoperstavlja zgolj metaforičnemu načinu ponavljanja: »Večno

<sup>14</sup> Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kafka: za manjšinsko književnost*, prev. Vera Troha, LUD Literatura, Ljubljana 1995, str. 32.

<sup>15</sup> »Enoglasnost biti pomeni, da je bit Glas, ki se izreka, in se izreka v enem samem 'smislu' o vsem, o čemer se izreka.« (Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prev. Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 1998, str. 172)

<sup>16</sup> Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kafka*, str. 32–33.

<sup>17</sup> Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux*, str. 291.

<sup>18</sup> Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, str. 164 (naš poudarek).

vračanje, vrnitev, izraža skupno bit vseh preobrazb, mero in skupno bit vsega skrajnega, vseh stopenj moči, kolikor so realizirane.«<sup>19</sup>

Preostane še vprašanje, kako je z metamorfozo v filozofiji, torej mišljenju, ki izreka enotnost estetike, ontologije in politike. Filozof ne sme pristati na metaforično mišljenje, ki bi mišljenje čutnega, biti in politike povežalo zgolj po podobnosti. Kljub temu prav to Deleuzu očita Badiou, ki glede njegove rabe matematike vztraja, da gre zgolj za metafore.<sup>20</sup> Vnaprejšen odgovor na ta očitek sicer najdemo na tistih straneh *Razlike in ponavljanja*, na katerih Deleuze prav na primeru matematike reflektira svojo metodo prehajanja konceptov med različnimi miselnimi polji:

Tu ni nobene metafore razen metafore, ki je kosubstancialna Ideji, in sicer metafora dialektičnega prenosa oziroma 'diafore'. V tem je pustolovščina Idej. Ni matematika tista, ki se aplicira na druga področja, dialektika je tista, ki za svoje probleme, zavoljo njihovega reda in pogojev, ustoliči neposredni diferencialni račun, ki ustreza obravnavanemu področju in ki je svojstven obravnavanemu področju.<sup>21</sup>

Filozofija torej ne aplicira konceptov iz enega področja na druga področja, temveč oblikuje »ideje«, ki svoje ime in osnovno logično matrico sicer lahko najdejo npr. v določenem matematičnem konceptu, vendar se ta ideja na vsakem področju udejanja na povsem neodvisen način. Deleuze na tem mestu pravzaprav razloči dva momenta klasične definicije metafore: *prenos* pomena loči od *načela* tega prenosa, ki je načelo podobnosti oziroma analogije. Filozofsko mišljenje mora preseči delitev mišljenja na discipline, pokazati, kako vse »komunicirajo v eni sami Dolgi misli«. <sup>22</sup> Enoglasnost mišljenja ne temelji na posrednem prenašanju po analogiji, temveč na postajanju ideje, ki je »neposredna na vsakem področju«. <sup>23</sup>

<sup>19</sup> *Ibid.*, str. 94.

<sup>20</sup> Cf. Alain Badiou, *Deleuze, hrumeneje biti; Drugi manifest za filozofijo*, prev. Rok Benčin et al., Založba ZRC, Ljubljana 2012, str. 9.

<sup>21</sup> Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, str. 290.

<sup>22</sup> Gilles Deleuze, *Logika smisla*, str. 67.

<sup>23</sup> Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, str. 290.

## Onstran analogije

Deleuze torej kljub siceršnjemu brezpogojnemu zavračanju metafore vendarle prispeva predlog za neko drugačno pojmovanje metafore, ki ne bi več temeljila na načelu podobnosti, s katerim jo filozofija povezuje že od Aristotela naprej. V *Retoriki* namreč beremo, da »je treba metafore izpeljevati iz stvari, ki so sorodne, vendar ne očitno sorodne, kot je na primer v filozofiji uvidevanje podobnosti tudi pri stvareh, ki se zelo razlikujejo, značilno za bistroutnega duha«<sup>24</sup>. Zagovor aristotelovske definicije metafore lahko sicer najdemo tudi v novejši filozofiji: znotraj hermenevitične tradicije, čeprav v polemiki s Heideggerjem in Derridajem, metaforična prikrita podobnost po Paulu Ricoeurju omogoča »dostop do dinamičnega videnja realnosti, ki je implicitna ontologija metaforičnega diskurza«<sup>25</sup>.

Sami bomo ubrali drugo pot in poskušali vzpostaviti izhodišča za reafirmacijo metafore, ki bo temeljila ravno na razvezi med metaforičnim prenosom in načelom podobnosti. Iz tega vidika bomo poskušali opozoriti tudi na nezadostnosti filozofij imanence. Pojmovanje metafore onstran načela analogije je razvila že anglosaksonska analitična filozofija: po Maxu Blacku je pravilneje trditi, »da metafora podobnost ustvarja, kot pa, da formulira neko že pred tem obstajajočo podobnost«<sup>26</sup>. Še več, podobnost sploh ni bistvena osnova za tvorbo metafor: »Lahko je zamrmrati 'analogija', toda natančnejše preiskovanje kmalu pokaže vsakršne vrste 'osnov' za premik pomena glede na kontekst, včasih pa tudi odsotnost katere koli osnove.«<sup>27</sup>

Black estetsko in retorično rabo metafore poveže z rabo modelov v znanosti. Če modele razumemo kot gola pomagala, bomo tudi metafore razumeli zgolj kot jezikovno dekoracijo brez avtonomne spoznavne vrednosti. Black loči med različnimi vrstami modelov: modeli, ki temeljijo na imaginarni podobnosti (pomanjšana ali povečana replika nekega objekta ali organizma, ki nam omogoča videti, kako deluje) ali strukturni podobnosti (sheme električne napeljave, družbenih

<sup>24</sup> Aristoteles, *Retorika*, str. 380.

<sup>25</sup> Paul Ricoeur, *Živa metafora*, prev. Nastja Skrušny Babin, KUD Apokalipsa, Ljubljana 2009, str. 455.

<sup>26</sup> Max Black, »Metafora«, v: Božidar Kante (ur. in prev.), *Kaj je metafora?*, Krtina, Ljubljana 1998, str. 101.

<sup>27</sup> *Ibid.*, str. 105.

odnosov) in matematični modeli, namenjeni iskanju formul za opis družbenih sprememb, se razlikujejo od pravih teoretskih modelov v fiziki (npr. Bohrovega model atoma), ki niso več hevristične fikcije, potrebne za boljšo predstavo, ki bi nam nek objekt opisovale, »kot da« (*as if*) bi bil tak, kot nam kaže model, ampak model opisujejo neposredno »kot« (*as*) objekt: »Prvi pristop uporablja neodvisno primerjavo, ki spominja na primero in argument po analogiji; drugi zahteva identifikacijo, tipično za metaforo.«<sup>28</sup> Metaforična identifikacija je torej nasprotna identifikaciji po analogiji; je identifikacija brez osnove, brez precedensa, brez vnaprejšnjega pravila. Tako kot znanstveni model ni ilustracija neke predhodne vednosti, temveč proizvede novo vednost, tako tudi metafora ni prevedljiva v običajno govorico: »Nastale razširjene pomene in relacije med izvorno nezdružljivimi področji ne moremo predhodno napovedati ali naknadno parafrazirati v prozi.«<sup>29</sup>

Definicijo metafore, podobno Blackovi, v literarni teoriji najdemo pri Hugu Friedrichu. Ta tradicionalni metafori, ki temelji na podobnosti, zoperstavi metaforo, ki jo izumi moderna poezija: »Moderna metafora ne nastane iz potrebe, da bi neznano izpeljali nazaj na znano. Iz različnosti svojih členov naredi veliki skok v enoto, ki jo je mogoče doseči samo v jezikovnem eksperimentu, in sicer tako, da hoče imeti različnost kolikor mogoče skrajno, da se je zaveda kot take in da jo hkrati pesniško presega.«<sup>30</sup> Ključ za razumevanje metafore torej ni več v prepoznavanju prikrite podobnosti, torej v nekem razmerju med navidez nepovezanimi členi, temveč v *prekinitvi* razmerja in hkratnem *sovpadu* različnih členov. Metafora razkrije resnično *nerazmerje* med členi (razliko spreminja v skrajno razliko), kar pa se izteče v absolutno in hkrati kontingentno poenotenje metafore (»skok v enoto«). Metafora je s tem odvezana od zakonov reprezentacije, zaplete pa se tudi artikulacija razlike in identitete, saj je sedaj težje trditi, da metafora razliko preprosto podreja identiteti. Nasprotno, pri moderni metafori sta »neutemeljena« identiteta in razkritje razlike med členi dve nerazločljivi plati istega dejanja.

Teoriji Blacka in Friedricha implicirata tudi, da metafora ne deluje več na dveh ravneh, temveč s svojo identifikacijo tvori svojo enotno ravnino – že metafora in

<sup>28</sup> Max Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca 1962, str. 228.

<sup>29</sup> *Ibid.*, str. 237.

<sup>30</sup> Hugo Friedrich, *Struktura moderne lirike*, prev. Darko Dolinar, Cankarjeva založba, Ljubljana 1972, str. 240.



ne šele metamorfoza (kot misli Deleuze) je torej zmožna konstruirati imanenco. To implikacijo izpelje Natacha Michel ob preučevanju sodobne francoske proze. V njej se metafora giba »sama in ne izhajajoč iz realnosti, ki jo transfigurira ali popači: metafora prihaja iz metafore in ne iz nečesa lastnega, ne s preskokom od dobesednega v literarni smisel«. <sup>31</sup> Metafora ni zgolj ilustracija, temveč avtonomno dejanje »imenovanja« neke realnosti. Ne kaže torej na neko predhodno realnost, temveč za nazaj, v »simultani retroakciji«, metaforizira realnost samo, s čimer opusti dvojico realnost-figuracija in vzpostavi lastno imanenco. <sup>32</sup>

Če lahko metafora deluje tudi brez osnove oziroma če njeno dejanje samo retroaktivno osnuje lastno osnovo, moramo znova premisliti utemeljenost njenih filozofskih kritik. Zanimivo je, da afirmacijo od reprezentacije neodvisne metafore najdemo že pri eni glavnih referenc Deleuzove filozofije – Nietzscheju. Po Nietzscheju je konstitucija človekove vednosti – od čutnega dražljaja k podobi, od podobe do glasu in besede, od besede k pojmu in naposled k pojmu resnice – pravzaprav serija metafor, serija preskokov med sferami, ki so med sabo popolnoma ločene in med katerimi ni nikakršnega razmerja, razen metaforičnega razmerja, ki ga vzpostavlja človek: »kajti med dvema absolutno različnima sferama – kot med subjektom in objektom – ni kavzalnosti, ni pravilnosti, ni izražanja, temveč kvečjemu kako *estetsko* razmerje, hočem reči nakazujoč prenos, jecljavi prevod v popolnoma tuj jezik«. <sup>33</sup> Kar se v tem prevodu izgubi je seveda sam prevod – pozabljeno je izvirno nerazmerje in metaforična narava njegove premostitve: »resnice so iluzije, za katere smo pozabili, kaj so, metafore, ki so zbledele in nimajo več čutne moči, kovanci, ki so le še kovina, nič več kovanci«. <sup>34</sup> Podreditev metafore zakonom reprezentacije je torej sekundarna; osvoboditev od nje, torej osvoboditev od pojmovne zgradbe s pojmom »resnice« na čelu, pa pomeni sprostitvev prvotnega metaforičnega »gona«, ki se je po Nietzscheju uspel ohraniti prav v umetnosti:

Gon k tvorjenju metafor, ta fundamentalni gon človeka, ki ga ne moremo niti za trenutek odpisati, ker bi s tem odpisali človeka samega, v resnici ni premagan, kaj šele ukročen s tem, ko se iz njegovih sublimiranih proizvodov, pojmov, gradi – zanj kot

<sup>31</sup> Natacha Michel, *L'écrivain pensif*, Verdier, Lagrasse 1998, str. 72–73.

<sup>32</sup> *Ibid.*, str. 74.

<sup>33</sup> Friedrich Nietzsche, »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«, prev. Aleš Košar, *Nova revija*, Ljubljana 11.121/122 (1992), str. 621.

<sup>34</sup> *Ibid.*, str. 620.

neko ječo – regularni in togi novi svet. Za svoje delovanje si išče novo področje in drugo strugo, ki ju najde v mitu in nasploh v umetnosti.<sup>35</sup>

Če bi morali potemtakem znova vzpostaviti »gospostvo umetnosti nad življenjem«<sup>36</sup>, je to zato, ker se je edino v umetnosti ohranil estetski način eksistence, ki je pozabljeni pogoj človekovega spoznavanja in delovanja nasploh.

Vse bolj jasno lahko torej dojemamo filozofske zastavke metafore: retorične oziroma estetske figure v ontologiji nastopijo v trenutku, ko bit ni več podlaga realnosti, temveč ime odsotnosti vsakršne podlage. Na to posebej opozarja Ernesto Laclau: »Retoričnost kot dimenzija označevanja nima meja v svojem polju delovanja. Je sorazsežna s samo strukturo objektivnosti.«<sup>37</sup> Ključno je, da retoričnosti po Laclauju ne smemo razumeti kot deviacijsko, temveč kot konstitutivno dimenzijo označevanja. Označevalna veriga je namreč odvisna od »praznih označevalcev«, ki so hkrati moment nemožnosti označevalne reprezentacije in pogoj njene možnosti: »če je reprezentacija nečesa nereprezentabilnega sam pogoj reprezentacije kot take, to pomeni, da (motena) reprezentacija tega pogoja vključuje *substitucijo* in ima tako tropološko naravo«.<sup>38</sup>

Takšno pojmovanje retorike Laclauju omogoča, da retorične trope uporabi tudi v politični teoriji. Metaforo in metonimijo predstavi kot dva načina povezovanja heterogenih elementov, ki strukturirata politično polje. Definicijo ključne retorične dvojice prevzame od Romana Jakobsona, ki prvo povezuje s podobnostjo, drugo pa z bližino. Metonimično oziroma horizontalno povezovanje, ki temelji na kontingenci bližine, preseže metaforična, vertikalna oziroma hierarhična povezava, ki zakrije svojo kontingentnost, kar pripelje do hegemonije enega od členov. Politično hegemonijo tako definira kot »gibanje od metonimije k metafori, od *kontingentne* artikulacije k *bistveni* pripadnosti«.<sup>39</sup> Subverzivna politična gibanja, ki se zoperstavijo hegemoniji, sprva vzpostavijo metonimični niz (povezuje jih njihovo nasprotovanje hegemonični instanci), toda eden od njenih členov zopet vzpostavi hegemonijo. Laclau na podlagi svojih ugotovitev možnost

<sup>35</sup> *Ibid.*, str. 622–623.

<sup>36</sup> *Ibid.*, str. 623.

<sup>37</sup> Ernesto Laclau, »Artikulacija in meje metafore«, prev. Rok Benčin, *Filozofski vestnik* 1/2009, str. 77.

<sup>38</sup> *Ibid.*, str. 76.

<sup>39</sup> *Ibid.*, str. 75.

emancipatorne politike, kot jo lahko definiramo v retoričnih kategorijah, vidi »na točki, na kateri metafora in metonimija križata druga drugo in omeujeta svoje vzajemne učinke«. <sup>40</sup> Čeprav je za subverzivno politiko nujen tudi hegemonični, torej metaforični moment, mora ta naposled razkriti svojo kontingentno naravo – omejiti ga mora metonimija, iz katere izhaja.

Kot izhajajoč iz Laclauja pojasni Jelica Šumič-Riha, sta metaforičnost in metonimičnost političnega povezovanja dva zaznamka njegove neutemeljenosti v realnem: »Metaforični šiv in metonimična premestitev, umeščeni na podlago negacije vsakršne utemeljenosti v realnem, predstavljata dva različna načina zapolnitve te luknje v simbolnem Drugem, dve strategiji ravnanja z radikalno odsotnostjo formule, ki bi lahko vpisala institucijo družbenega v realno.« <sup>41</sup> Ker naj bi metafora s svojo reprezentacijsko oziroma analoško strukturo prikrivala svojo neutemeljenost, sodobne »politike retorike« (in z njimi filozofije imanence) privilegirajo metonimijo in njen subverzivni moment razkritja kontingentnosti vsakršnega povezovanja. Toda, kot opozarja Šumič-Riha, takšna subverzivna strategija naleti na svoje meje, ko se sooči s »totalno hegemonijo diskurza, ki je strukturno metonimičen«. <sup>42</sup> Sodobni kapitalistični diskurz namreč oblikuje nezaključeno družbeno vez, kompatibilno z užitkom subjekta, ki želi vedno nekaj novega. S tem pa se strukturno ujame z metonimično politiko, ki prav tako subvertira vsako zaporo. Zato je obuditev emancipatorne politike danes odvisna od možnosti njene »metaforizacije«:

le metafora, ki zagotovi nov označevalec-gospodar, je zmožna dano situacijo narediti za berljivo, kar je operacija, ki vključuje izsiljenje, preskok prepreke, ki ločuje dva nekomenzurabilna reda: simbolni red in red realnega; medtem pa metonimija dobesedno živi od ohranitve te prepreke, kar na njeni strani povzroči neskončno iskanje konstitutivno manjkajočega dopolnila. <sup>43</sup>

35

Dodamo lahko, da to ni več analoška metafora, ki je odkrivala skrito vez med navidez ločenimi členi, temveč moderna metafora, ki prekinja vsako vez, da bi nezdružljive člene povezala na način »preskoka«. Metafora ne zavrača meto-

<sup>40</sup> *Ibid.*, str. 88.

<sup>41</sup> Jelica Šumič-Riha, »Politics and Psychoanalysis in the Times of the Generalized Metonymization«, *Filozofski vestnik*, 2/2011, str. 92.

<sup>42</sup> *Ibid.*, str. 94.

<sup>43</sup> *Ibid.*, str. 93.

nimičnega mnoštva, da bi restavriral prvotno enotnost, temveč afirmira čisto razvezo kot retroaktivni pogoj svojega dejanja, ki prekoračuje lastno nemožnost. Metaforična enotnost je tako (ne)utemeljena oziroma utemeljena v razvezi, zato ostaja singularna konstrukcija, ki se mora z razvitjem svojih konsekvenc šele verificirati.

## Delo metafore

Na ta način lahko kot metaforično razumemo tudi Badioujevo filozofijo dogodka in resnice. Dogodek, katerega obstoj je neodločljiv, zahteva subjektivno intervencijo, ki njegov obstoj odloči in v postopku resnice izsili vpis njegovih konsekvenc v situacijo. Prvi korak resnice je v *Biti in dogodku* predstavljen kot imenovanje dogodka, ki nato služi kot opora subjektove zvestobe. To imenovanje pa je zaradi neodločljivosti dogodka po definiciji nemogoče imenovanje, saj znotraj same situacije nima opore – prav zato Badiou ime dogodka označi kot »reprezentant brez reprezentacije«. <sup>44</sup> Razumemo ga lahko tudi kot metaforični udar kontingence, ki nato terja metonimični niz vpisovanja njegovih konsekvenc v situacijo, v katerem se bo njegova resnica šele verificirala. Pri Badiouju je torej – za razliko Laclauja – kontingenca povezana z metaforo imenovanja dogodka, pripadnost pa z zvestobo, torej z metonimijo postopka resnice. Iz vidika dogodka se hegemonija situacije res izkaže za nekonsistentno, a ta prikaz ni cilj postopka resnice, temveč njegov retroaktivni pogoj. Situacija se za neutemeljeno v realnem izkaže šele iz vidika postopka resnice, ki situacijo transformira, ko metafora prek metonimičnega niza razvija svoje konsekvence in s tem vzpostavlja lastno konsistenco.

36

Postopek resnice nima kritja v situaciji, ki jo transformira, prav tako pa ni neposredni izraz biti, ki naj bi jo situacija konstitutivno prikrila. Utemeljitev situacije v biti je po Badiouju breztemeljna utemeljitev v točki praznine. Tovrstna ontološka (ne)utemeljenost se ponovi tudi na ravni same filozofije s t. i. »metaforično skladnostjo« <sup>45</sup>, ki omogoči filozofiji, da npr. o političnih zadevah razpravlja v matematičnih kategorijah. Tudi tu je metaforo treba razumeti kot moderno metaforo, tako v razliki do klasične analoške metafore kot v razliki do Deleuzove metamorfoze. Prenos konceptov med različnimi domenami mišljenja ni uteme-

<sup>44</sup> Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988, str. 228.

<sup>45</sup> *Ibid.*, str. 111.

ljen v dejanski podobnosti med dvema diskurzivnima poljema, niti v enoglasnosti biti, katere izraz so mnogotere oblike mišljenja, temveč v kontingentnem, metaforičnem sovpadu, ki svojo utemeljenost šele razvija v metonimičnem nizu svojih izpeljav.

Deleuzov koncept metamorfoze sicer lahko razumemo kot poskus razrešitev zagat metonimične filozofije. Njegov afirmacionizem Deleuzu narekuje zavrnitev redukcije filozofije na pričanje o neizrazljivem ontološke razlike, zato da bi mišljenje utemeljil kot aktivni izraz biti, ki narekuje preobrazbo realnosti. Toda potreba po ontološki konsistenci ga spet združi z drugimi kritiki metafore. Prav to pa je vzpodbudilo tudi Rancièrovo kritiko Deleuzovih estetskih metamorfoz. Estetska zmožnost izjemnih oblik čutnega izkustva namreč po Rancièru ne sovpada z izrazom ontološke enotnosti, ampak s singularnostjo metaforičnega spoja:

Razlika v čutnem, ki jo vzpostavlja umetnost, je razlika brez ontološke konsistence; razlika, vsakič na novo narejena v singularnem delu impersonalizacije, lastne posamezni umetniški proceduri. Umetniška prisvojitve nečloveškega ostaja delo metafore. In ravno s to prekastnostjo se veže s prekarnim in vedno ogroženim delom politične invencije.<sup>46</sup>

Sámo Rancièrovo delo bi sicer prav lahko reducirali na njegov metonimični moment, zato so opazke o »delu metafore« toliko bolj zanimive. Po Rancièru namreč vzpostavitev t. i. »estetskega režima identifikacije umetnosti« (v zgodnjem 19. stoletju) preseže predhodno definiranje različnih umetnosti kot tehnik posnemanja in ukinja kriterije, ki so odločali o primernosti ali neprimernosti snovi za posnemanje, jih hierarhizirali ter določali ustrezne zvrstne in žanrske konvencije za vsako od njih.<sup>47</sup> Prav tako Rancière za resnično politiko postavlja emancipatorno politiko, ki razveljavlja distribucijo družbenih položajev in zmožnosti, temelječo na neenakosti.<sup>48</sup> To implicira, da je naloga umetniške in poli-

<sup>46</sup> Jacques Rancièr, »Les confidences du monument (Deleuze et la résistance de l'art)«, v: Bruno Gelas in Hárve Micolet (ur.), *Deleuze et les écrivains*, Éditions Cécile Defaut, Nantes 2007, str. 490.

<sup>47</sup> Cf. Jacques Rancièr, *Nelagodje v estetiki*, prev. Marko Jenko in Rok Benčin, Založba ZRC, Ljubljana 2012.

<sup>48</sup> Cf. Jacques Rancièr, *Nerazumevanje: politika in filozofija*, prev. Jelica Šumič-Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2005.

tične subjektivacije pokazati neutemeljenost vsakega reda, vsake zapore, torej vzpostavitev metonimije, ki subvertira metaforo. Ali to pomeni, da je Rancièrova metafora zgolj napačno ime za metonimijo?

Trdili bomo, da ne. Zrušenje reprezentacijskega principa umetnosti namreč po Rancièru ne prinese neposrednega izraza imanence ali vznika »podreprezentacijskih sil«, temveč sprostí neomejeno moč reprezentacije, ki je ne uravnava več kriteriji primernosti: umetnost se imanence dotakne na način, da lahko odslej reprezentira karkoli in na kakršenkoli način.<sup>49</sup> Umetniške reprezentacije so odslej povsem singularne produkcije, ki ne temeljijo niti na kriterijih ustreznosti niti na ontološki konsistenci rakritja biti. Na ta način svojo minimalno konsistenco vzpostavlja tudi politična intervencija. Rancière v *Nerazumevanju* analizira izjavo »Ste me razumeli?« kot primer izjave iz pozicije moči, katere sporočilo je, da prejemnik izjave nima kaj za razumeti oziroma da niti ni sposoben razumeti, temveč mora zgolj ubogati. Gre za metaforično izjavo *par excellence*, ki vzpostavlja družbeno polje z uvajanjem delitve na tiste, ki razumejo in ukazujejo, in tiste, ki ne razumejo in morajo ubogati. Na to izjavo lahko podamo »metonimičen« odgovor, ki se glasi: »Razumemo, da lažete, ko jezik svojih ukazov postavljate za skupni jezik. Skratka, razumemo, da je vsako univerzalno jezika in komunikacije zgolj prevara, da obstajajo idiomi moči in da moramo tudi mi skovati svojega.«<sup>50</sup> Toda Rancière navaja še drugi možen odgovor, ki se sprva zdi neumestljiv glede na retorično dvojico: »Razumemo, da nam hočete povedati, da obstajata dva jezika in da vas ne moremo razumeti. [...] Mi pa pravimo, da obstaja ena sama govorica, ki nam je skupna, in da vas torej razumemo, tudi če vi tega nočete. Skratka, razumemo, da lažete, ko zanikate, da obstaja skupna govorica.«<sup>51</sup> Prav vzpostavitev skupne govorice Rancière razume kot estetski oziroma *metaforični* moment politične subjektivacije – politična argumentacija namreč terja estetsko »razprtje sveta, v katerem je argumentacija lahko sprejeta«.<sup>52</sup> Estetika je ime zmožnosti, ki »vzpostavi komunikacijo med ločenimi režimi izražanja«<sup>53</sup> in ki v svetu neenakosti omogoča delovanje na podlagi domneve o dejanski enakosti, torej na podlagi metaforičnega »kot da«. Zato politika »obstaja, če lahko vznikne kadar koli in zahvaljujoč komer koli sku-

<sup>49</sup> Jacques Rancière, *Nelagodje v estetiki*, str. 156–157.

<sup>50</sup> Jacques Rancière, *Nerazumevanje*, str. 64.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*, str. 73.

<sup>53</sup> *Ibid.*, str. 74.

pnost argumentacijske in metaforične zmožnosti». <sup>54</sup> To skupnost ne vzpostavlja ukinitve reprezentacije, temveč neka dopolnilna, odvečna reprezentacija, ki razveljavlja predhodne družbene delitve (npr. označevalec »proletarec«). <sup>55</sup>

Tudi pri Rancièru torej delo metafore imenuje prakso, ki prekoračuje lastno nemožnost. Metonimija vsakič znova ponavlja detotalizacijo realnosti – razkriva kontingentnost njene metaforične konstitucije, ki z vzpostavitvijo načel reprezentacije prikriva lastno neutemeljenost. Toda totaliteta se lahko vedno znova vzpostavi in naposled svojo hegemonijo celo strukturira na metonimičen način. Na drugi strani pa metafora, ki je preseгла načelo reprezentacije, na podlagi svoje (ne)utemeljenosti tvori lastno konsistenco, ki se ne vzpostavlja zgolj kot prikrita necelost neke lažne identitete. Ne-vse, ki ga razkrije metonimija, preseže s singularno konstrukcijo univerzalnega, torej nekega za-vse. <sup>56</sup> Metafora tako postane model singularnega in kontingentega dogodka, ki skozi metonimični niz subjektivacije univerzalizira svoje konsekvence.

Pri tem je nujno poudariti, da nas prenovljeni koncept metafore ne vrača k načelom reprezentacije, ki jih zavrača Deleuze (in celotna filozofija imanence), ampak radikalizira njeno kritiko, s tem da jo razširi na samo bit, pojmovano kot garant ontološke konsistence oziroma »prevodnik« ontološke kontinuitete, ki (a) povezuje različne discipline v eno, vseobsegajočo misel; (b) proizvaja estetska postajanja kot neposredni izraz biti; (c) omogoči neposreden prehod mišljenja v politično delovanje. Če takšnega »prevodnika« ni, filozofske transmisije, estetske transfiguracije in politične transformacije niso razkritja biti, ampak singularni dogodki absolutne razlike in kontingentnih skokov v enotnost – med prezentacijo in reprezentacijo, med mislijo in delovanjem, med različnimi disciplinami mišljenja – brez ontičnega jamstva podobnosti ali ontološkega jamstva glasu biti.

39

Filozofija imanence *metonimizira imanenco*, da bi odpravila reprezentacijo in z njo metaforo. Alternativa, ki smo jo predstavili, pa vztraja pri reprezentaciji, toda le za ceno njene *metonimizacije*: ravno ker ne obstajajo kriteriji ustreznosti reprezentacije, se lahko pojavi dopolnilni reprezentant, ki premesti delitve, ki jih sicer vsiljuje reprezentacija. Toda kakšen odnos do imanence vzpostavlja

<sup>54</sup> *Ibid.*, str. 74.

<sup>55</sup> *Ibid.*, str. 51–52.

<sup>56</sup> Cf. Jelica Šumič-Riha, *nav. delo*, str. 108.

metonimična reprezentacija? Izreče njeno metaforo. Če je neposredni izraz imanence nemogoč, njeno analoško posredovanje pa lažno, potem se lahko imanenca pojavi le v metafori, ki se odreče načelu analogije in se imanence dotakne skozi nerazmerje. Takšna filozofija torej *metonimizira reprezentacijo* in *metaforizira imanenco*.